

Laval théologique et philosophique



Descartes et le principe de raison suffisante

Vincent Carraud

Volume 53, numéro 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401123ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401123ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Carraud, V. (1997). Descartes et le principe de raison suffisante. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 725–742. <https://doi.org/10.7202/401123ar>

DESCARTES ET LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

Vincent CARRAUD

RÉSUMÉ : *C'est, d'après Leibniz, le principe selon lequel « rien n'est sans raison », appelé principe de raison suffisante, qui fait proprement accéder à la métaphysique. On essaie ici de voir 1) si ce principe est lui-même déjà un principe du cartésianisme ; 2) quels acquis conceptuels Descartes fournit-il de toute façon à l'élaboration du principe de raison suffisante. L'enjeu de cette double question est fondamental, puisqu'elle peut décider de l'appartenance de Descartes à la métaphysique.*

SUMMARY : *According to Leibniz, it is the principle in virtue of which "nothing is without reason," known as the principle of sufficient reason, that defines access to metaphysics. We try here to see : 1) if that principle is itself already a Cartesian principle ; 2) what, in any case, are Descartes's conceptual contributions to the elaboration of the principle of sufficient reason. The stakes of this twofold question are fundamental, for it may decide whether or not Descartes belongs to metaphysics.*

Le présent propos essaie d'évaluer dans quelle mesure Descartes appartient à l'histoire du principe de raison suffisante. Une telle évaluation peut s'entendre doublement : 1) le principe de raison suffisante, tel qu'il sera formulé ouvertement¹ par Leibniz, est-il lui-même déjà un principe du cartésianisme ? 2) si ce n'est pas le cas, quels acquis conceptuels Descartes fournit-il du moins à l'élaboration du principe de raison suffisante ? L'enjeu de cette double question est évidemment fondamental, puisqu'elle peut décider de l'appartenance de Descartes à la métaphysique, s'il est vrai, selon les *Principes de la nature et de la grâce*, que c'est le principe de

1. « Aperte », dit WOLFF, *Ontologia*, §71 : après Archimède en physique et Confucius en morale, « *primus tamen Leibnitius aperte de eodem locutus eodemque tanquam principio in rectificandis notionibus et demonstrandis propositionibus usus est in egregio Theodicae opere [...]* ». Nous citons la *Philosophia prima sive ontologia* dans la réimpression de l'édition parue en 1736 à Francfort et Leipzig qu'en a donnée Jean École chez Olms, Hildesheim, 1977.

raison suffisante qui fait proprement accéder à la métaphysique² — pour Suarez déjà, la considération de la cause relevait proprement de la métaphysique³. Nous avons, dans cette enquête, au moins trois prédécesseurs d'importance, Wolff, Schopenhauer et Heidegger. Avec des jalons posés à un siècle de distance à chaque fois (1720-1736⁴, 1813-1847, 1929-1957⁵), se dessine une ligne interprétative très forte, que deux critères invariants peuvent caractériser : 1) puisque la causalité comme la raison suffisante sont principes de l'existence (la cause (Descartes) ou la raison (Leibniz) sont toujours cause ou raison *cur existat*), l'interprétation du principe de causalité cartésien comme une première formulation du principe de raison suffisante ; 2) l'accusation portée contre Descartes de n'avoir pu instaurer ce principe dans sa première forme qu'au prix d'une méconnaissance de la différence entre cause et raison, que marque par excellence son emploi de l'équivalence *causa sive ratio*⁶. Mais c'est l'unanimité de cette interprétation qui, faisant sa force, fait cependant elle-même problème : car comment Descartes n'aurait-il pas vu — et énoncé — lui-même ce qui semble pourtant (aux autres) si visible chez lui — que la causalité soit un principe de raison ? Et peut-on reprocher à une identification (celle de la cause et de la raison) avancée à nouveaux frais et acquise à hauts risques d'être une confusion, qui plus est, une confusion inaperçue par celui-là même qui en esquisse la formulation contre son interdit scolastique et quoi qu'il puisse lui en coûter (rien de moins, d'abord, que ce monstre logique que constitue la *causa sui*) ? Puisque la tradition métaphysique, dès Aristote, s'est, selon Schopenhauer, constamment refusée à assimiler cause et raison, comment Descartes aurait-il pu formuler une thèse aussi nouvelle et aussi radicale sans prendre la mesure du coup de force ainsi accompli, sans en exhiber les présup-

2. « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante [...] » (*Die philosophischen Schriften*, GERHARDT, éd. (désormais G.) VI, 602 ; voir aussi la *Théodicée*, I, §44, G. VI, 127). À rebours, « ces grands principes de la raison suffisante, et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique » (*Quatrième écrit de Leibniz contre Clarke*, §5, ROBINET, éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, 1991, p. 85 ; voir aussi le *Cinquième écrit*, §26, *ibid.*, p. 134). Nous laissons pour l'instant indéterminé ce qu'il faut entendre par « accéder à la métaphysique ». Dans les *Principes de la nature et de la grâce*, métaphysique désigne ce qui permet de démontrer l'existence de Dieu comme « dernière raison des choses », cet « être nécessaire portant la raison de son existence avec soi » (§8) ; dans le *Quatrième écrit*, le changement d'état de la métaphysique signifie qu'elle « devient réelle », c'est-à-dire qu'elle donne lieu à des démonstrations de géométrie. « Rien n'est sans raison » équivaut alors à « toute vérité a sa preuve *a priori* » (à Arnauld, 14 juillet 1686, G. II, 62). En un sens, ces deux thèses sont déjà cartésiennes, ou du moins pourront être retrouvées chez Descartes au titre de la *causa sui*.
3. « *Propria ejus consideratio ad metaphysicum pertinet* », ouverture de la *Disputatio metaphysica* XII, Paris, Vivès, 1861, t. 25, p. 372. Pour l'attribution propre du traitement de la cause, cette préface légitime, au titre de l'abstraction et de l'universalité de la *ratio causae*, le passage de la physique à la métaphysique. Mais le motif fondamental pour faire de la cause l'objet propre de la métaphysique est la soumission de l'étantité à la causalité : « *nullum autem est ens quod non sit vel effectus, vel causa* » (*ibid.*).
4. Le reproche de Wolff est en fait déjà énoncé dans sa *Logica* (1713), soit un siècle exactement avant la thèse de Schopenhauer.
5. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cours du semestre d'été 1928, *Zweites Hauptstück*, en part. « Die Metaphysik des Satzes vom Grunde als des Grundproblems der Logik », puis *Erster Abschnitt* (dans HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd 26, p. 135-202) ; *Vom Wesen des Grundes*, 1929 (mélanges offerts à Husserl) ; *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 (voir aussi GA, Bd 10).
6. Cette équivalence se trouve énoncée pour la première fois dans le premier axiome des *Rationes* [...] *more geometrico dispositae* des *Secundae Responsiones* (AT VII, 165, 2).

posés et sans en développer les conséquences ultimes ? Comment Descartes aurait-il pu redoubler la formulation du principe de causalité de l'équivalence *causa sive ratio*, sans mettre fin lui-même, pour parler comme Heidegger, au temps d'incubation (*die Incubationszeit*⁷) du principe de raison suffisante ? C'est-à-dire : comment aurait-il pu franchir le pas qui va du *nihil est sine causa* scolastique⁸ au *nihil est sine ratione* caractéristique du *Satz vom Grund*, sans se réveiller lui-même, pour garder la métaphore heideggerienne, de ce si long sommeil ignorant de l'être comme *Grund* ? La méconnaissance de la différence entre cause et raison laisserait-elle Descartes, malgré l'élévation du principe de raison à la dignité de principe suprême, dans le sommeil et dans l'incubation — et dans le rêve qu'ils entretiennent⁹ ?

La possibilité textuelle d'une énonciation du principe de raison suffisante par Descartes ne fait pas difficulté, même si Leibniz est, semble-t-il, le premier à écrire *principium reddendae rationis* ou principe de raison suffisante¹⁰. Trois remarques suffisent à l'établir. 1) Les commentateurs sont unanimes pour lire chez Descartes l'énoncé explicite de ce qu'ils appellent le « principe de causalité¹¹ », et qu'il vaudrait peut-être mieux appeler causalité tout court, si par là on désigne, conformément à l'usage scolastique, la *ratio causae*¹² et si l'on montre que cette raison de la cause obéit aux critères qui caractérisent un principe, essentiellement la primauté et l'universalité. Cette causalité, ou ce principe de cause, on l'a trouvée par excellence dans la formulation reprise par la postérité que lui donne le premier axiome des *Secundae Responsiones* : « *Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat* » (AT VII, 164, 28-29). L'énoncé des *Primae Responsiones* (AT VII, 108, 18-21 — voire celui des *Quartae Responsiones* (238, 11-14), affirmé de Dieu seul) n'est pas moins net et ne vaut pas moins comme principe. Trois motifs au moins assurent la principalité de la causalité selon Descartes¹³ : a) le principe de cause est

7. *Der Satz vom Grund*, p. 98.

8. Ou à sa réécriture cartésienne : rien ne peut avoir le néant pour cause, selon l'axiome III des *rationes* des *Secundae Responsiones*, AT VII, 165, 7-9 (voir aussi le *Discours de la méthode*, AT VI, 34, 14-18 et les *Principia philosophiae*, I, a. 17-18, AT VIII, 11,5-12,9).

9. *Der Satz vom Grund*, p. 98.

10. Les *Demonstrationes catholicae* (1668-1669) semblent la première présentation par Leibniz du « *quod nihil sit sine ratione* » comme un principe, principe par lequel la démonstration de l'existence de Dieu est possible (*demonstratio ex eo principio*), (*Philosophische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin (désormais Ak) VI/1 (1990), 494, 7-8. Voir une formulation publiée antérieurement dans la lettre à Thomasius du 20/30 avril 1669, Ak II/1, 23, 28-30. L'expression même « principe de la raison » semble apparaître dans une lettre à Alberti, entre mars et décembre 1689 (voir André ROBINET, *G.W. Leibniz, Iter Italicum, mars 1689 - mars 1690. La dynamique de la République des Lettres. Nombreux textes inédits*, Florence, Olschki, 1988, p. 151) ; cependant la *Demonstratio propositionum primarum* de 1671-1672 articule les expressions qui deviendront immédiatement le principe de raison suffisante (Ak VI/2, 479, 480, 483) ; la *Confessio philosophi* (1673) en est également toute proche.

11. Depuis Kant au moins. Gilson à son tour, dans son *Commentaire au Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 5^e édition, 1976, p. 322 et suiv., parle de « principe de causalité » ; dans son énoncé le plus général (tout effet a une cause), il est en effet au moins commun au cartésianisme et au thomisme.

12. SUAREZ, *Disputatio metaphysica* XII, prologue : « *ratio causae, seu causalitas (ut aiunt) [...] Ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis, ut sic ; nullum est enim ens, quod aliquam rationem causae non participet* » (t. 25, 372). « *Ratio causae* » se trouve dans les *Primae Responsiones*, AT VII, 108, 17 ; Descartes emploie aussi « *consideratio causae* », AT VII, 238, 11.

13. Ils ont été abondamment établis par Jean-Luc MARION dans plusieurs travaux : « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », dans *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2^e édition, 1981, p. 191-

bien dicté comme un principe par la lumière naturelle¹⁴ — d'où son caractère manifeste¹⁵ ; b) il est universel¹⁶ ; c) le principe de causalité est une notion commune au sens, établi par la Règle XII, de lien entre des natures simples¹⁷, en l'occurrence entre *res* et *causa*, natures simples communes : une notion commune, c'est-à-dire un axiome¹⁸. Observons cependant que ce premier axiome prend la forme étonnante d'un réquisit, ou plutôt de la légitimité d'un réquisit : « *Nulla res existit de qua non possit quaeri [...]* ». Ce qui a la primauté absolue n'est plus directement le principe *nihil est sine causa*, mais la possibilité de requérir pour toute chose une cause. Cette demande étant posée, on peut passer à l'énoncé du principe qui articule positivement cause et effet en rapportant la réalité de celui-ci à la réalité de celle-là, qui constitue le troisième axiome : « *Nulla res [...] potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae* » (AT VII, 165, 7-9) ; puis le quatrième : « *Quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa* » (AT VII, 165, 10-12). Le premier axiome précède donc, *more geometrico*, le principe (troisième et quatrième axiomes) dont la *Meditatio* III avait fourni à l'avance une autre formulation¹⁹ en l'énonçant pour l'appliquer aux seules idées considérées comme des effets²⁰ : « *Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu* » (AT VII, 40, 21-23), puis singulièrement à l'idée de Dieu (« *sola restat idea Dei* », 45, 9 — nous reviendrons sur cette singularité de l'idée de Dieu qui constitue comme un point d'achoppement tout au long de cette analyse). Ce qui est nouveau dans les *Responsiones*, ce n'est pas l'énoncé du principe de cause propre-

208 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, §9, p. 111-126 ; « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », dans *Objecter et répondre*, sous la direction de J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 314-319, repris sous le titre « La *causa sui*. *Responsiones* I et IV », dans *Questions cartésiennes*, II, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 143-182.

14. AT VII, 40, 21 ; 108, 18-19.

15. AT VII, 112, 4-5 ; 135, 13 ; 238, 13-14.

16. « *Nullam res* » : 108, 19 ; 164, 28, etc.

17. AT X, 419, 22-25 : « *Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugendas* ».

18. « *Axiomata sive communes notiones* », AT VII, 164, 25-27 ; voir aussi 366, 4-5 et 367, 15-17 et la lettre à l'Hyperaspistes, AT III, 427, 26-428, 2.

19. La seconde logiquement : de ce que rien n'a le néant pour cause, il s'ensuit immédiatement qu'il y a au moins autant dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; ou, pour parler comme le quatrième axiome : toute la réalité qui est dans une chose est formellement dans sa cause première et adéquate (AT VII, 165, 10-12). Au demeurant, le *Discours de la méthode* les présente ainsi : « il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose » (AT VI, 34, 15-18) ; AT VII, 41, 24-26 explicite le passage, appliqué à l'idée, entre les deux formulations : « *Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo* ».

20. Cette application aux idées est, considérée selon la problématique propre aux *Meditationes*, une réduction de la totalité des étants aux seules idées, puisque rien d'autre n'existe au monde ; mais, considérée du point de vue de l'histoire de la causalité, elle constitue une remarquable *extension*, puisque c'est la première fois que l'on soumet à la causalité efficiente cet étant diminué qu'est la réalité objective des idées : « [...] *etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva* » ; « *quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest* » (AT VII, 41, 3-4 et 26-29) ; voir aussi le cinquième axiome, AT VII, 165, 13-14.

ment dit (déjà présent dans la *Meditatio* III), mais qu'il soit précédé par un réquisit universel, dont la tradition interprétative²¹ a voulu que ce soit lui, et non pas le principe de cause lui-même (troisième axiome) qui anticipe le principe de raison suffisante. 2) Descartes pose, en un certain nombre d'occurrences, l'équivalence traditionnelle de la cause et du principe (conformément à Aristote, comme dans la *Lettre-Préface aux Principes*, AT IX-2, 2, 17-18)²² ; plus, il ne craint pas de poser littéralement, avant Leibniz mais après Suarez, l'équivalence *causa sive ratio*, qui sera, chez Leibniz, l'opérateur du principe de raison suffisante — plus encore, cette équivalence bientôt donnée pour synonyme du principe de raison suffisante apparaît au moment même de l'énoncé du principe de causalité, et comme son explication²³. 3) L'emploi de *causa sufficiens* ou de *ratio sufficiens* n'est pas étranger à Descartes²⁴, ici encore après Suarez et de nombreux scolastiques et avant Leibniz. Bref, la convergence de ces ingrédients lexicaux semble appeler l'instauration en site cartésien du principe de raison suffisante, même si nous n'en trouvons pas l'appellation d'origine contrôlée. Mais de nouveau c'est la facilité même de cette possibilité textuelle qui fait problème : puisque toutes les conditions lexicales étaient réunies pour que Descartes formulât lui-même ce principe que Wolff et Schopenhauer²⁵ tiennent tant à ce qu'il l'eût le premier avancé, pourquoi le principe de raison suffisante n'est-il pas une thèse explicite du cartésianisme ? Voilà le premier objet d'étonnement que Schopenhauer comme Wolff, trop sensibles sans doute à l'évidence textuelle, n'ont pas exprimé, pour qui Descartes appartient à l'histoire du principe de raison suffisante comme un de ses moments fondamentaux.

I. LA CONFUSION CARTÉSIENNE : SCHOPENHAUER, WOLFF

Cette appartenance pourtant, qui définit pour une part essentielle celle à la métaphysique, n'est pas à porter au crédit de Descartes, loin s'en faut. Pour Schopenhauer cette histoire est déplorable, pour Heidegger il s'agit d'une maladie, en son temps d'incubation.

21. Voir, pour prendre des exemples très divers, Jean WAHL, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1953, p. 22 ; ou Wolfgang RÖD, *Descartes' Erste Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1971, p. 109.

22. Voir *Sur l'ontologie grise*, p. 203.

23. Suivant cette ligne interprétative, nous pourrions distinguer les moments suivants par lesquels Descartes eût pu atteindre au principe de raison suffisante à partir du principe de causalité : a) le réquisit *il n'est rien dont ne puisse demander la cause* (ax. 1) antérieur *more geometrico* à b) l'axiome scolastique *rien n'est sans cause* et à l'axiome cartésien *rien ne peut avoir le néant pour cause* (ax. 3) répétable sous la forme il y a au moins autant dans la cause que dans l'effet ; 3) l'équivalence *causa sive ratio* (ax. 1) ; donc 4) le principe *rien n'est sans raison*.

24. Par exemple dans les *Responsiones* AT VII, 151, 22-23 (« *causa sufficiens* ») ou dans les *Principia philosophiae*, IV, a. 204, AT VIII, 1, 327, 21 (« *sufficientes rationes* »). En fait, il s'agit d'un vocabulaire scolastique très banal.

25. Et d'autres plus récents : « on peut difficilement ne pas reconnaître dans *causa sive ratio* ce que Leibniz nommera le principe de raison suffisante » (J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 115).

(a) Schopenhauer. Selon l'*Aperçu de l'essentiel de ce qui a été enseigné à ce jour sur le principe de raison suffisante*, si Descartes constitue un moment fondamental de la constitution et de la formulation du principe de raison suffisante, c'est précisément parce qu'il confond cause (*Ursache*) et raison (*Grund*), que Wolff serait, selon Schopenhauer, le premier à avoir distinguées correctement²⁶. Confusion (*Verwechslung*) étonnante chez un tel auteur, et donc d'autant plus lamentable : « Nous ne trouvons en effet encore aucun concept distinct de cette différence même chez le perspicace Descartes »²⁷. Cette confusion n'apparaît nulle part plus clairement que dans le premier axiome des *Secundae Responsiones*, que cite Schopenhauer : « *Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum* » (AT VII, 164, 28-165, 3) — c'est pour désigner strictement cette dernière thèse (c'est l'immensité de la nature de Dieu qui est cause ou raison...) que Schopenhauer parle pour la première fois, conformément au sens kantien du terme²⁸, de « *der ontotheologische Satz des Cartesius*, la proposition (ou plus exactement ici le principe) ontothéologique de Descartes »²⁹. Schopenhauer corrige Descartes et commente : « Il aurait dû dire : l'infinité de Dieu est un principe de connaissance, d'où résulte que Dieu n'a pas besoin de cause. Mais il mélange (*vermengt*) les deux choses et l'on voit qu'il n'a pas une claire conscience de la grande différence entre cause (*Ursache*) et principe de connaissance (*Erkenntnisgrund*) »³⁰. L'édition de 1847 ajoute qu'en fait la confusion cartésienne est intéressée, puisque la substitution du principe de connaissance à la

26. « Wolff ist also der erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unsers Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt hat ». En réalité, l'édition de 1813 (§9) crédite Leibniz d'avoir vu le premier cette distinction (sans doute à la suite d'une remarque de Wolff), en s'appuyant sur le §32 de la *Monadologie* ; mais c'est à Wolff que l'édition de 1847 attribue ce mérite (§10) en renvoyant à l'*Ontologia*, §71. D'autre part, le §6 crédite Aristote d'avoir eu quelque notion de la distinction entre cause et principe de connaissance en ce qu'il a exposé la différence entre prouver qu'une chose est et prouver pourquoi elle est (*Seconds Analytiques*, I, 13) ; en tout cas, c'est lui, selon Schopenhauer, qui a formulé le premier nettement le principe de raison (non confondu avec la cause) : « Nous estimons posséder la science d'une chose [...] quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, et qu'il n'est pas possible que la chose soit autrement qu'elle est (*otan tēn t'aitian oiōmētha ginōskein di'ēn to pragma estin, oti ekeinou aitia esti, kai mē endechesthai tout'allōs echein*) » (71b9 s.) (voir aussi Z 17, 1041a10 s.). Schopenhauer ne cite pas le *De Anima* II, 2, 413a 13-15.

27. De la quadruple racine du principe de raison suffisante, édition de 1813, §7, trad. de F.X. Chenet, Paris, Vrin, 1991, p. 54 ; l'édition de 1847 de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* donne : « *Denn sogar unsern vortrefflichen Cartesius, den Anreger der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir in dieser Hinsicht noch in kaum erklärlichen Verwechslungen begriffen* (Nous trouvons même notre excellent Descartes, fondateur du point de vue subjectif et père, en cela, de la philosophie moderne, plongé lui-même en cette matière dans des confusions à peine explicables) », dans SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, W.F. von Lönneysen, éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1989, Bd III, p. 20 ; trad. fr., *ibid.*, p. 150.

28. Le vocable « ontothéologique » qualifie la connaissance de l'existence suprême par de simples concepts sans l'aide de l'expérience ; il relève de la théologie naturelle et son emploi est lié à la preuve ontologique (*Kritik der reinen Vernunft*, Idéal de la raison pure, A 632, B 660).

29. « *Zunächst adoptiert er (Spinoza) den oben angeführten ontotheologischen Satz des Cartesius : Ipsa natura [...]* », ajout de 1847, édition citée, p. 26 ; trad. fr., p. 155.

30. « *Er hätte sagen müssen : die Unermesslichkeit Gottes ist ein Erkenntnisgrund, aus welchem folgt, dass Gott keiner Ursache Bedarf. Er vermengt jedoch beides, und man sieht, dass er sich des grossen Unterschiedes zwischen Ursache und Erkenntnisgrund nicht deutlich bewusst ist* », dans les deux éditions, *ibid.*

« loi de causalité » (« *das Kausalitätsgesetz* », axiome déjà chez les scolastiques, répète Schopenhauer) s'avérera l'instrument de la preuve ontologique³¹. Les « déplorables conséquences que ces erreurs ont eues en métaphysique³² » n'importent ici qu'indirectement, je ne les développerai donc pas. Le point remarquable est que c'est la substitution du principe de connaissance à la cause, c'est-à-dire du concept à la réalité (*Realität*) ou à l'existence (*Existenz*)³³, qui marque la confusion cartésienne entrevue et dénoncée à l'avance par Aristote³⁴, donc l'appartenance de Descartes à la constitution du principe de raison suffisante. Schopenhauer y insiste avec une remarquable lucidité : « Ainsi donc, alors que toutes les autres choses réclament une cause de leur existence, *au lieu de cette cause, il suffit* pour Dieu que l'on fait arriver par l'échelle de la preuve cosmologique de cette *immensitas*, comprise comme son propre concept³⁵. » On ne peut pas être plus clair : pour Dieu, la raison suffit, c'est-à-dire vaut comme cause ; c'est parce que la raison tient lieu de cause, qu'elle suffit : la confusion dénoncée initialement, puis pensée comme substitution³⁶, est une lieutenance. C'est cette lieutenance, illégitime pour Schopenhauer, qui marque rigoureusement l'appartenance de Descartes au principe de raison suffisante — et l'opérateur de cette lieutenance est l'*immensitas* : là encore, la lecture de Schopenhauer est aiguë. Descartes n'aurait pas seulement été incapable de distinguer les deux significations principales du principe de raison suffisante, il les aurait identifiées pour promouvoir l'argument ontologique. La confusion de la cause et de la raison ferait donc du principe de causalité cartésien le moment décisif de la constitution du principe de raison suffisante ; et cela suffit à Schopenhauer pour y reconnaître la faute originelle qui conduira à la preuve ontologique. Pourtant, obnubilé par le procès intenté à ce titre à Descartes (procès en lui-même remarquablement lucide, puisqu'à rebours de tous les commentateurs, il fait dépendre la preuve ontologique de la causalité, quoiqu'elle-même confondue avec le principe de connaissance), Schopenhauer ne se demande nulle part à quelles conditions le principe de causalité peut valoir comme principe de raison suffisante. Faute de quoi l'on ne voit pas ce que Descartes aurait ajouté à la reconnaissance scolastique de l'axiome « *nihil est sine causa* », qui n'est précisément pas le principe de raison suffisante. Sans doute faut-il alors faire retour sur la source

31. « *Ist er (dieser ontologische Beweis) ja doch in jenem Axiom eigentlich schon ausgesprochen oder liegt wenigstens schon fertig darin wie das Hühnchen im lange bebrüteten Eie* (Elle se trouve déjà énoncée dans cet axiome ou, tout au moins, elle y est contenue, formée comme le poussin dans l'œuf longtemps couvé) » (p. 21 et trad. fr., p. 150).

32. « [...] *beklagenswerten Folgen diese in der Metaphysik geführt haben* » (*ibid.*).

33. Schopenhauer reprend ici la critique kantienne de la preuve ontologique (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, III, 4, Ak. A.II, 161 et suiv. ; *Kritik der reinen Vernunft*, A 592/B 620 s).

34. *Seconds analytiques*, II, 7, distinction de ce qu'est la chose et du fait qu'elle est et citation de 92b13 : « l'être n'est jamais la substance de quoi que ce soit, puisqu'il n'est pas un genre ».

35. « *Also während alle andern Dinge zu ihrem Dasein einer Ursache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologischen Beweises herangebrachten Gotte statt derselben die in seinem eigenen Begriffe liegende immensitas oder wie der Beweis selbst sich ausdrückt* » (*ibid.* ; nous soulignons).

36. « *Er schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert, statt dieser einen Erkenntnisgrund ein* (Ici en effet, où la loi de causalité exigeait une cause, il a introduit à la place un principe de connaissance) » (*ibid.*). Schopenhauer parle plus bas, à propos de la première conséquence qu'est la preuve ontologique, de tour de passe-passe (en français dans le texte) (*ibid.*).

de l'analyse de Schopenhauer, le §71 de la *Philosophia prima sive ontologia* de Wolff, dans lequel la note historique sur le principe de raison suffisante commence par cet axiome³⁷.

(b) Wolff. La note du §71 s'ouvre en effet par le rappel de l'axiome, qu'il attribue aux scolastiques, « *nihil est sine causa*³⁸ » et indique immédiatement qu'il ne s'agit pas là du principe de raison suffisante, précisément parce que cause et raison diffèrent grandement : « *sed haec propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio et causa plurimum differant* ». L'exemple qui illustre cette différence est pris à la physique (la force attractrice est bien la cause de l'attraction magnétique, mais non sa raison, car elle n'explique rien — c'est même ce que Descartes appelle une qualité occulte : les scolastiques, en vertu de l'axiome, assignent des causes qui n'ont aucun pouvoir explicatif ; avec les qualités occultes, la disjonction de la cause et de la raison est donc maximale). L'opposant ainsi aux scolastiques, Wolff cite Descartes, toujours le même premier axiome des *Secundae Responsiones*, en entier. Descartes se trouve alors crédité d'avoir connu, mais confusément, la distinction entre cause et raison : « *discrimen inter causam et rationem confuse agnovit* » (et plus bas, « *distincte non agnoverit* »). Voilà évidemment l'origine de la critique de Schopenhauer, mais dont lui-même, pour les raisons dites plus haut, n'a pas fait bon usage, et dont il n'a pas vu la portée exacte. Car connaître confusément (*confuse agnovit*) n'est pas confondre (*verwechseln*). Schopenhauer, afin de dénoncer l'argument ontologique, a glissé de l'un à l'autre, comme ses propres expressions en témoignent³⁹. L'interprétation de Wolff est beaucoup plus fine : Descartes, parce qu'il a connu la distinction entre cause et raison, et parce que ses causes ont toujours fonction d'intelligibilité, a pu le premier formuler le principe de raison suffisante ; mais parce qu'il ne l'a connue que confusément, il s'est interdit de penser correctement ce qu'il a pourtant le premier formulé. Se trouvent alors énoncées en un raccourci d'une impressionnante densité les trois thèses interprétatives fondamentales qui organiseront toutes les lectures postérieures : « *Ita vero axioma Cartesii cum principio rationis sufficientis coincidit. Et licet Cartesius, differentiam, quae inter causam et rationem intercedit, distincte non agnoverit, atque adeo axiomati suo in applicatione eam amplitudinem non tribuerit, quam confuse animadvertit* » (§71, p. 50). Je reprends ces trois thèses. 1) Citant le premier axiome des *Secundae Responsiones*, Wolff énonce sa *coincidence* pure et simple avec le principe de raison suffisante. Mais 2) cette *coincidence* n'est acquise qu'au prix de la connaissance confuse de la différence de la cause et de la raison. Ainsi Descartes atteint-il le principe de raison suffisante sans l'atteindre (c'est bien une *coincidence*). Reste que l'oubli de cette différence s'identifiera désormais avec le principe de raison suffisante

37. « *Scholastici dudum usi sunt axiomate, nihil esse sine causa* » (§71 de l'*Ontologia*).

38. Il n'est pas facile d'assigner son origine aristotélicienne à ce principe : il faut certainement dans ce cas l'entendre de la cause finale, selon *Métaphysique* A2, 982b2-6 (voir aussi A3, 983b7). Il n'appartient pas au présent propos d'étudier le passage de l'axiome *a nihilo nihil fit* à *nihil est sine causa* ; voir AT VII, 41, 24-29 et surtout 135, 11-18 et 366, 4-5 et 367, 15-17 ; pour ARISTOTE, voir *Physique*, l. I et *Métaphysique* Z ; Suarez discute ce principe et y oppose deux contrexemples, *Disputatio metaphysica* XV, s. II, n. 11-13 (t. 25, 509-511).

39. « [...] *nicht deutlich bewusst ist* [...] *des grossen Unterschiedes* [...] » devient « *verwechseln* ».

lui-même et en constituera le critère distinctif le plus net : là où il y a *causa sive ratio*, il y aurait principe de raison suffisante. Il s'ensuit 3) que l'axiome cartésien n'atteint pas l'amplitude visée, manquant ainsi l'universalité postulée par sa principialité.

Bref, Descartes, sans le formuler comme tel, n'en énoncerait pas moins le principe de raison suffisante. Mais l'énonçant ainsi, il resterait incapable d'une véritable énonciation, puisque son principe demeurerait entaché d'une part de la confusion qui l'a permis et, d'autre part, du défaut d'universalité, en quoi il manque à sa principialité. Descartes a donc pensé le principe de raison suffisante (c'est son premier tort pour Schopenhauer), et il l'a mal pensé (c'est son second tort, comme y insiste Wolff).

Munis de ces thèses interprétatives, nous pouvons revenir au texte de Descartes — en fait nous ne l'avons pas quitté. Ce que Wolff a méconnu, et que Schopenhauer a vu, mais pour en faire un mauvais usage, c'est le champ très restreint auquel s'applique chez Descartes la *causa sive ratio*, restreint même à un seul objet : Dieu⁴⁰.

Relisons le motif pour lequel la première notion commune des *Secundae Responsiones* se dit *de ipso Deo* : « *ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum* ». Les *Quartae Responsiones* le répéteront de façon plus explicite encore, s'il est possible : « *inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget* ». Descartes ajoute : « *Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam* (Et d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est très positive, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est positive) » (AT VII, 236, 10-13). Dans les deux occurrences, sélectionner exclusivement l'expression *causa sive ratio* conduit à projeter sur la syntaxe cartésienne une pré-compréhension leibnizienne : Descartes ne dit pas *causa sive ratio / propter quam...*, mais *causa / sive ratio propter quam...* (*ratio* est l'unique antécédent de la subordonnée). Ce qui équivaut à la cause n'est pas la raison en général, mais cette raison qu'est *pour Dieu* la raison de la non-indigence de cause. Nous sommes dans la logique, et l'ontologique, propre à une exception. Pour tous les étants (c'est-à-dire les étants finis communs), le principe de cause produit de l'intelligibilité — et la causalité (efficiente) suffit à l'intelligibilité ; dans l'unique cas de Dieu, la *ratio* se substitue à la cause pour produire de l'intelligibilité quand, ou puisque, il n'y a pas de cause. Au demeurant, la première formulation de la *dictée* de la lumière naturelle, énonçant ce qui deviendra le premier axiome, le développe en l'explicitant (*sive*) non comme une équivalence entre l'enquête sur la cause efficiente et la demande du pourquoi de sa non-indigence, mais comme une disjonction : « *nullam rem existere, de qua non liceat [petere cur existat] sive [in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare]* » (AT VII, 108, 18-22). Non pas *causa*

40. La restriction du champ effectif de l'équivalence *causa sive ratio*, ou plutôt *ratio sive causa*, à Dieu seul est rendue plus sensible encore chez Spinoza : sur dix occurrences dans l'*Éthique*, neuf appartiennent à la seconde démonstration de la proposition XI (la dernière se trouve dans la préface au livre IV et vaut comme symétrique de *Deus seu Natura*). Voir « *Ratio seu causa : is there a Principle of Reason in Spinoza ?* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, à paraître en 1998.

sive *ratio*, mais d'abord *causa* aut *ratio*. C'est donc au titre d'une exception que l'identification wolffienne peut valoir. Chez Descartes, si le principe de causalité vaut pour tous les existants, il ne vaut plus pour Dieu qu'aménagé en principe de raison suffisante. Le principe de raison suffisante ne vaut strictement que pour Dieu. Mais alors l'exception confirme la règle, entendons la transformation du principe de causalité en principe de raison suffisante pour Dieu vient assurer, sous une forme paradoxale (qui se paiera de la *causa sui*), l'universalité sans aucun reste du principe de causalité. « L'essence de Dieu le dispense certes d'une cause efficiente, mais, par là même, elle en remplit la fonction, en rend raison, donc confirme le principe⁴¹. » Se dispenser de cause efficiente est le mode propre à Dieu de se soumettre à l'universalité du principe de cause (efficiente) — d'où les difficultés de la fin *des Quartae Responsiones*, qui révèlent que Descartes préfère affaiblir la causalité efficiente que d'admettre l'exception divine à l'universalité du principe de cause⁴² : que la positivité (l'aséité positive) devienne dominante par rapport à la distinction de la cause formelle et de la cause efficiente en est le meilleur indicateur (AT VII, 236, 20-237, 2). Le principe de cause ne le cède au principe de raison que dans la mesure où celui-ci rend compte de la possibilité (divine) de la non-indigence de cause efficiente (AT VII, 237, 7-13), c'est-à-dire permet de penser encore au titre de la causalité efficiente la raison de la non-indigence de cause efficiente. Ainsi ce n'est pas tant le principe de causalité qui, chez Descartes, deviendrait, Dieu obligeant, le principe de raison suffisante. C'est le principe de raison suffisante, qui, ne valant que pour Dieu, vient confirmer la principalité du principe de causalité. L'apparition du concept problématique de *causa sui* viendra corroborer la thèse selon laquelle le principe d'une causalité de l'existence n'admet plus aucune exception, pas même Dieu⁴³.

Or, dès lors qu'elles méconnaissent l'unique champ d'application du principe de raison suffisante à Dieu (et l'unique opérateur de l'équivalence *causa sive ratio* qu'est l'immensité de la puissance), ce n'est pas à Descartes, mais à Suarez, que l'interprétation wolffienne — et partant schopenhauerienne — de Descartes et la critique à laquelle elle aboutit auraient pu, et même auraient dû, être adressées. Les *Disputationes metaphysicae* sont en réalité le vrai lieu visé par l'interprétation wolffienne. Le fait d'avoir raté l'exception divine propre à Descartes reconduit obligatoirement à Suarez, chez qui l'on trouve tout ce qui est requis selon l'*Ontologia* — hormis précisément Dieu, entendons l'inclusion de Dieu dans le principe de causalité.

41. Voir Jean-Luc MARION, « Entre analogie et principe de raison », p. 315.

42. Il y a deux manières d'affaiblir la causalité efficiente : a) en la faisant tendre vers la causalité formelle, c'est-à-dire en formant un certain concept commun aux causes efficiente et formelle, ou un « intermédiaire » entre la cause efficiente et nulle cause (AT VII, 238, 23-25 et 239, 17) ; b) en établissant une analogie de la cause efficiente (243, 23-26) ; voir Jean-Luc MARION, *ibid.* p. 317 et 328 et suiv., qui parle d'un « retour d'analogie ».

43. Ici « Dieu, atteint comme *causa ultima* (VII, 50,6), exerce cette causalité dernière sans lui-même y soumettre son existence [...] Dieu cause l'existence, mais existe lui-même sans cause : D. maintient la position de Thomas d'Aquin [...]. Au contraire, les *Responsiones* poussent le principe d'une causalité de l'existence jusqu'à ses ultimes possibilités [...]. L'apparition du concept de *causa sui* indique que désormais le principe d'une causalité de l'existence, ou encore le principe de la cause comme raison (suffisante) de toute existence ne souffre plus d'aucune exception » (Jean-Luc MARION, « Entre analogie et principe de raison », p. 317).

II. ÉTANTITÉ ET CAUSALITÉ : SUAREZ

En effet, la décision métaphysique la plus fondamentale est celle de Suarez, dès l'ouverture de la première *disputatio* consacrée à la cause, cause dont l'existence est la chose la plus notoire⁴⁴, et dont la considération relève en propre de la métaphysique⁴⁵ — on ne saurait surestimer l'importance pour Descartes du début de la *Disputatio* XII (on y trouve en partie les références qui seront celles des *Quartae Resp.* aux Pères grecs pour la question de l'indignité de l'effet, etc.) ; cette décision métaphysique pose qu'il n'est aucun étant qui ne participe d'une certaine raison de la cause, « *nullum est enim ens, quod aliquam rationem causae non participet* » (t. 25, 372), ce qu'il répète plus bas, « *nullum autem est ens quod non sit vel effectus, vel causa* » (*ibid.*, 372-373). Les modernes, dit Suarez, ont proposé une définition de la cause en général, absente chez Aristote : ainsi disposons-nous d'une raison commune de la cause qui seule peut autoriser la formulation du principe de causalité. À la définition reçue « *causa est id a quo aliquid per se pendet* » (s. II, n. 4, 384), Suarez préfère « *causa est principium per se influens esse in aliud* » (*ibid.*) — on voit très bien comment, dès cette définition, se trouve amorcé le primat de la causalité efficiente, donnant ou communiquant l'être : Descartes utilisera les deux vocabulaires, celui de la dépendance comme celui de l'influence⁴⁶. Être causé ou causant, donc participer de la raison de la cause, ce que Suarez nomme la causalité, épuise l'étantité comme telle.

Que l'étantité, ou pour parler le vocabulaire cartésien, que la réalité⁴⁷, se laisse entièrement et fondamentalement penser par la causalité, voilà le réquisit suarézien que Descartes accomplit. En effet 1) Descartes, substituant au vocabulaire de l'étantité celui de la réalité, soumet la réalité à l'existence : il n'est de *res* (conçue) qu'existante, comme l'affirme on ne peut plus nettement le dixième axiome des *Secundae Responsiones* : « *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis* » (AT VII, 166, 14-16). Pour Descartes, le sens obvie de l'être de l'étant (mais aussi son sens par excellence) est l'existence⁴⁸. 2) L'étantité, repensée comme réalité, puis comme existence, se trouve donc explicitée, sans reste aucun, par la causalité. « La causalité n'intervient ainsi universellement que comme le principe de l'existence⁴⁹. » Voilà la reprise stricte du principe suarézien initial, que Suarez lui-même avait retravaillé à partir des thèses d'Ockham.

44. « *Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius* », première phrase de la s. I de la *Disputatio metaphysica* XII (t. 25, p. 373), citée par Schopenhauer qui commente : « Pour ce qui en est, ultérieurement, des scolastiques, la loi de causalité a été pour eux précisément un axiome placé au-dessus de tout examen » (§6, trad. fr. p. 149). Schopenhauer ne tient cependant pas compte de l'argumentation de Suarez dans cette s. I, *Utrum causa et principium idem omnino sint*.

45. Voir note 3.

46. Pour le premier, voir par exemple le *Discours de la méthode*, AT VI, 34, 8-9, 16-17, 29, 31, etc. ; pour le second, voir par exemple les *Quartae Responsiones*, 236, 27.

47. Sur le vocabulaire de l'étantité et de la réalité, et sur les modifications que Henri de Gand et Duns Scot font subir à *res* et *realitas*, dont hérite Suarez, voir Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 182 et suiv. Sur le primat de l'*esse existentiae* sur l'*esse essentiae* (qui n'est qu'un *ens diminutum*), voir p. 186-187.

48. Voir Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, §9, p. 111 et suiv.

49. Jean-Luc MARION, « Entre analogie et principe de raison », p. 315.

La réalité de la *res vera et vere existens* (AT VII, 27, 16) impose la reprise d'une détermination stricte (depuis Richard de Saint-Victor⁵⁰ au moins) de l'*existentia* comme *extra causas suas existere*⁵¹ : « *Quid enim aliud est existere, quam extra causas esse ?* »⁵². Suarez spécifie même, ce qui est capital ici, qu'il s'agit évidemment de cause efficiente : « *existentia non convenit creaturae, nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit* »⁵³. Si l'être de l'existence est le mode d'être par excellence, alors on ne s'étonnera pas que la causalité soit ontologiquement privilégiée, et, qui plus est, la causalité efficiente⁵⁴, puisque « la cause effectue l'existence comme son effet »⁵⁵.

(a) Reste alors la question cruciale : Dieu est-il soumis à ce principe de causalité ? Pour le dire en termes heideggeriens, y a-t-il chez Suarez une onto-théo-logie de la cause ? Une première réponse irait de soi depuis longtemps : puisque tout étant participe de la raison de la cause (soit comme effet, soit comme cause), la causalité s'attribue évidemment à Dieu (au titre de cause). Voilà pour la partie théo-logique : Dieu comme première cause est qualifiable d'étant suprême. Mais qu'en est-il de l'appartenance de Dieu à la causalité commune, cause et effet ? Le principe énoncé est aussitôt suivi de cette remarque étrange : « *licet Deus non habeat veram et realem causam, quaedam tamen rationes ejus concipiuntur a nobis ac si essent causae aliarum* (bien que Dieu n'ait pas de cause vraie et réelle, cependant nous concevons certaines de ses raisons comme si elles étaient les causes des autres) » (373)⁵⁶. En Dieu donc certaines raisons sont comme des causes. On voit l'embarras de Suarez, qui a bien envie (mais en a-t-il les moyens ?) de franchir un pas qu'il ne doit pas franchir. Pour ce faire, premièrement il pluralise la causalité en la faisant jouer en Dieu, entre les attributs divins ou entre les personnes divines ; deuxièmement, il affaiblit la cause en utilisant, comme le fera Descartes, une analogie de la cause (*rationes ac si causae*). Suarez, qui n'a pas reculé devant l'univocité de l'étant, hésite et recule devant l'univocité de la cause, tant l'interdit thomiste reste fort⁵⁷. Descartes franchit donc le pas appelé par la noétique et l'ontologie suarézienne : Dieu même, en tant qu'existant, est soumis à ce principe, « *hoc enim de ipso Deo quaeri potest* ». Quand les *Primae Responsiones* soumettent Dieu à la causalité efficiente⁵⁸ (« *non dixi impossi-*

50. Voir le *De Trinitate*, lib. IV, c. XII, SC n°63, Paris, Cerf, 1959, p. 252-255.

51. Voir Jean-François COURTINE, *op. cit.*, p. 188.

52. *Disputatio metaphysica XXXI*, s. XII, n. 5, t. 26 p. 285.

53. *Disputatio metaphysica XXXI*, s. I, n. 4, t. 26 p. 225 ; voir aussi s. V, n. 6, t. 26, p. 236 : « *Nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid* ».

54. « La (cause) efficiente est comme (quasi) la source et le principe influent par soi l'être dans l'effet [...] ; donc la définition totale de la cause efficiente convient le plus proprement à l'effet » (s. III, n. 2, p. 388). Sur le primat de la causalité efficiente chez Suarez, voir Gilles OLIVO, « L'efficience en cause. Suarez, Descartes et la question de la causalité », dans *Descartes et le Moyen Âge*, Joël BIARD, éd., Paris, Vrin, à paraître.

55. Jean-Luc MARION, « Entre analogie et principe de raison », p. 315.

56. Voir aussi *Disputatio metaphysica*, I, s. 1, n. 29, t. 25, p. 12.

57. *Summa theologiae*, Iap., q. 14, a. 1, ad 2um : « *nihil causatum est in Deo* ».

58. Ce qui n'avait pas (encore) lieu dans la *Meditatio III* ; voir Jean-Luc MARION, *ibid.* p. 318 ; en revanche, nous discutons ici le jugement qui suit : « D'une exception de l'existence divine envers la causalité, reprise

bile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius », 108, 7-8 ; voir aussi 244, 21-245, 2) ou quand *Quartae Responsiones* s'efforcent de l'aménager, pour la maintenir, Descartes d'une part accomplit en fait des réquisits suaréziens laissés inaccomplis par Suarez lui-même, de l'autre confirme le primat de l'efficience sur les autres causes⁵⁹. Qu'il suffise de citer de nouveau les *Primae Responsiones* : « *Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare* » (AT VII, 108, 18-22) ou les *Quartae Responsiones* : « *Illud (le moyen de prouver Dieu par la considération de la cause efficiente) autem accurate persequi non possumus, nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi [...]. Quaerendum igitur est de unaquaque re, an sit a se, vel ab alio [...]* » (AT VII, 238, 14-19).

(b) Mais il y a plus. La thèse délicate, et que Suarez formulait prudemment, selon laquelle, en Dieu, des raisons puissent être conçues comme si elles étaient causes trouvera son application et, sans doute, son accomplissement, non chez Suarez lui-même, mais précisément chez Descartes, dans les passages qui nous occupent depuis le début. Car c'est bien l'immensité de la nature divine (165, 2), ou la puissance inépuisable de Dieu (109, 4 ; 110, 26-27 ; 236, 9), qui est la cause de cet autre attribut (l'aséité positive) consistant à n'avoir besoin d'aucune cause pour exister, qui définira la substance en son sens plénier⁶⁰.

C'est donc en incluant le Dieu exclu officiellement par Suarez de son propre principe que Descartes accomplit le principe de cause, atteignant ainsi l'universalité postulée, mais non tenue, par Suarez. Pour reprendre un concept proposé par Rémi Brague à partir de *Métaphysique* E, 1, 1026a30 s.⁶¹, Descartes accomplit ici la structure *katholou*-protologique de la métaphysique visée par Suarez. On peut soutenir que, chez Descartes, la constitution onto-théologique de la métaphysique est ici acquise par sa structure *katholou*-protologique, puisque c'est celle-ci qui garantit l'inclusion de Dieu sous le régime commun de l'étantité en tant que soumise à la causalité. Si Dieu entre en métaphysique au titre de l'étantité chez Suarez, il y entre chez Descartes, mais selon les critères mêmes de Suarez, au titre de la causalité. C'est au titre de la cause que Dieu est inclus dans le sujet de la métaphysique ; pour le dire autrement, c'est au titre de la cause que l'ontologie devient une théologie. Suarez aurait donc bien dû être la véritable adresse de l'analyse que Wolff mène à propos de Descartes. Il nous faut désormais vérifier si Leibniz lui-même a pris la mesure de l'avancée décisive de Descartes : Dieu ne se soumettant au principe de causalité

de Thomas d'Aquin (Méditation III), il passe à une sujétion de Dieu lui-même envers la causalité (*Responsiones*), anticipant sur Leibniz ».

59. Voir la *Disputatio metaphysica* XII, s. III, n. 3 : « *efficientes est quasi fons et principium per se influens esse in effectum [...] ergo tota definitio causae propriissime convenit efficienti* (la cause efficiente est comme la source et le principe influent par soi l'être dans l'effet [...]) donc la définition totale de la cause convient le plus proprement à l'efficiente » (t. 25, 389). Quand Suarez écrit *causa vel ratio*, ou *causa vel ratio causandi*, il l'entend de la cause finale (*Disputatio metaphysica* XII, s. III, n. 8, t. 25, 390), ne réussissant pas à tenir ce vers quoi pourtant il tend.

60. *Principia philosophiae*, I, a. 51.

61. Aristote et la question du monde, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 110.

qu'en tant qu'il s'en exempte, *causa sive ratio propter quam nulla causa indiget ad existendum*.

III. PRINCIPE DE CAUSALITÉ ET CRÉATION DES VÉRITÉS ÉTERNELLES : LEIBNIZ⁶²

L'hypothèse que je souhaite vous proposer est que la définition leibnizienne du principe de raison suffisante nous permet, munis de ce dossier, de pointer la différence entre principe de causalité et principe de raison suffisante et donc de faire apparaître à plein, quoique *a contrario*, le propre de la doctrine cartésienne.

1) Le principe de raison suffisante devient chez Leibniz un « Grand principe » à partir du moment où il permet de répondre à la question de l'individuation, c'est-à-dire en tant qu'il porte sur les vérités contingentes. Pour le dire autrement, le principe de raison suffisante trouve son plein emploi quand sa seconde formule (« pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon ») prend le pas sur la première (« pourquoi cela est existant plutôt que non existant »)⁶³ et quand elle devient définitivement dominante dans la métaphysique, dont elle change la face⁶⁴. On ne saurait évidemment trouver aucune préoccupation semblable chez Descartes : l'universalité de son principe de causalité n'a nullement pour finalité de justifier les contingents, de déterminer les accidents des substances, les événements historiques, etc., bref, tout ce qui fait l'histoire des prédicats d'une substance en tant qu'elle est déductible de la notion complète de son essence individuelle⁶⁵. Le principe leibnizien a une fonction tout autre et, apparemment, un domaine bien plus large que le principe de cause cartésien.

Mais 2) le principe de causalité a, chez Descartes, en un autre sens, une extension plus grande que chez Leibniz, puisqu'il vaut même pour les vérités — la chose est établie dès 1630⁶⁶. Pour Leibniz (c'est un des points d'opposition entre les deux auteurs les mieux connus), les vérités éternelles ont une raison, comme pour les scolastiques, éventuellement pensable au moyen de la causalité formelle, et non une cause, *a fortiori* une cause efficiente. Le *De rerum originatione radicali* (1697), entre autres textes, l'indique nettement : « *In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio*

62. Pour Leibniz, voir : COUTURAT, « Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz », *Bulletin de la Société française de philosophie* (avril 1902), p. 65-89 ; « Sur la métaphysique de Leibniz », *Revue de Métaphysique et de Morale*, X, 1 (1902), p. 1-25 ; G. MARTIN, *Leibniz. Logique et métaphysique*, Beauchesne, 1960.

63. *Théodicée*, §44, G. VI, 127 : « l'autre principe est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements [...]. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdriions une infinité de raisonnements très justes et très utiles, dont il est le fondement : et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie » (voir aussi la *Monadologie*, §32).

64. Voir le *Cinquième écrit* de Leibniz contre Clarke, §26, ROBINET, éd., p. 134.

65. Au demeurant, la *Théodicée*, §44, si pas cause du moins raison déterminante : D. toujours cause pour les existants, cette restriction seulement pour Dieu, et encore pensable comme cause (*potentia* divine).

66. Les existences et les essences sont des vérités ; l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités (AT I, 150, 2-3).

intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia (Dans les choses éternelles, même s'il n'y a pas de cause, il faut concevoir une raison, laquelle pour les choses immuables est la nécessité même ou l'essence) » (G. VII, 302-303). Les essences obéissent au principe, non pas bien qu'elles n'aient pas de causes, mais précisément parce qu'elles n'ont pas de causes. Tout au contraire chez Descartes les essences obéissent comme telles au principe de causalité⁶⁷. Ce point est plus évident encore pour cette première vérité qu'est l'existence de Dieu : pour Leibniz, elle ne saurait nullement être soumise au principe de raison suffisante, puisqu'elle est nécessaire alors que le principe de raison suffisante porte sur les existences contingentes, sur les faits. Dieu, comme les vérités, sont les objets exclus *a priori* du principe de raison suffisante. Au contraire chez Descartes, ils relèvent du principe de cause.

D'où 3) les deux précédentes remarques peuvent cependant être articulées : la doctrine de la disposition des vérités éternelles leur assigne un statut analogue aux vérités contingentes chez Leibniz : dans les deux cas, elles dépendent de la volonté de Dieu. Mais Descartes se satisfait de l'intelligibilité de la causalité (nommer la cause suffit) là où Leibniz devra recourir à d'autres considérations productrices d'intelligibilité (principe de raison suffisante, principe du meilleur, etc.). Si Leibniz éprouve le besoin de quitter le principe de causalité, c'est parce que la causalité ne saurait rendre raison ni de Dieu, ni des essences (qui n'en dépendent pas), ni des vérités contingentes (qu'il faut rationnellement déduire des notions complètes), alors que Descartes se satisfait parfaitement de l'intelligibilité que donne seule la causalité — ce que je vous proposerai d'appeler ici principe d'intelligibilité restreint.

Chez Descartes le principe de causalité est en effet un principe d'intelligibilité doublement restreint : 1) il se restreint aux étants créés (exceptant Dieu) ; 2) il est restreint en ce qu'il restreint le domaine de l'intelligibilité elle-même : ce qu'enseigne la doctrine dite de la création des vérités éternelles, c'est qu'il n'est nul besoin de savoir la raison de la cause pour connaître par la cause⁶⁸. Il se confirme ainsi que la causalité ne produit de l'intelligibilité qu'en restant elle-même inintelligible.

Leibniz est, si l'on peut dire, débordé des 2 côtés. 1) pour tous les étants (tous pensés comme des existants, donc des effets), Descartes se satisfait de la causalité efficiente comme intelligibilité, c'est-à-dire fait l'économie des essences (et des notions complètes), d'où tous les accidents se déduiraient. Le principe de raison suffisante n'est pas utile. 2) Pour Dieu : ce par quoi, faute de cause, Dieu nous est atteignable par le réquisit commun *cur existat*, la *ratio* qui assure que par sa *puissance infinie* Dieu n'a pas besoin de cause pour exister, ne nous est précisément pas intelligible — selon et depuis 1630 —, puisque c'est uniquement au titre de *l'immensitas ejus natu-*

67. « Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures » (AT I, 7-10). « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain que Dieu est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles [...] » (lettre du 27 mai 1630, AT I, 151,1-152,5).

68. Voir de nouveau AT I, 150, 2-3 et 6-7 : « [...] Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes les choses dépendent ».

rae ou de l'*inexhausta potentia* que la *ratio* vaut comme *causa* (AT VII, 236, 9-13 ; 237, 1-2). Ainsi Dieu n'est-il pas tant soumis à la *ratio* que la *ratio* elle-même ne peut équivaloir à la *causa* que sous l'effet de cette *potentia* à nulle autre semblable, puisqu'infinie et incompréhensible⁶⁹. La raison n'équivaut à la cause que pour autant que la *potentia infinita* se laisse penser comme *causa sui*.

Le moment où l'intelligibilité rejoint la causalité pour enfin atteindre au principe de raison suffisante (Dieu) se scinde donc aussitôt lui-même en deux, puisque la *potentia* qui assure la *ratio* n'est pas elle-même intelligible. Il nous suffit qu'elle soit conçue (mais non comprise) comme cause (incompréhensible) de ce pourquoi il n'y a pas besoin de cause. En ce sens le principe de causalité opère bien pour Dieu dans les *Responsiones* comme dans les *lettres* de 1630⁷⁰ : la *potentia* est cause incompréhensible, et cela suffit à notre intelligibilité, ou de l'assignation d'une cause aux vérités éternelles, considérées comme des créatures, ou de l'assignation d'une absence de cause à Dieu.

L'équivalence cartésienne *causa sive ratio* ne s'égale donc jamais à un principe de raison : non seulement parce que la raison suffisante, valant pour Dieu, ne peut pas valoir pour tout le reste ; mais surtout parce que l'équivalence *causa sive ratio*, sitôt posée, se disjoint. Pour le dire autrement : si pour Descartes l'efficience produit de la raison (les essences, les vérités), cette production elle-même reste intelligible. On ne s'étonnera donc pas que les postcartésiens, Leibniz au premier chef, ayant admirablement compris Descartes et refusant totalement et dans un même mouvement création des vérités éternelles et universalité du principe de causalité, tentent le mouvement inverse : ne se contentant plus, pour toute intelligibilité, de nommer l'efficience, ils soumettent à la rationalité l'efficience elle-même (qui a cessé d'être par elle-même productrice d'intelligibilité). L'univocité de la raison s'est alors définitivement substituée au primat de la toute-puissance incompréhensible de Dieu, que marquait exemplairement, vingt ans après la première formulation de la doctrine de la création des vérités éternelles, l'inclusion paradoxale de Dieu dans le principe de causalité.

4) Une première conséquence en découle immédiatement : le refus leibnizien de la *causa sui*. Si Dieu est atteint par le principe de raison suffisante, il n'y est pas soumis. Le texte du *De rerum originatione radicali* est de nouveau très clair : « *Atque ita veniendum est a physica necessitate seu hypothetica, quae res mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu metaphysicae, cujus ratio reddi non possit* » (Et ainsi il faut passer de la nécessité physique ou hypothétique qui détermine les états postérieurs du monde par les états antérieurs, à quelque chose qui soit pourvu de nécessité absolue ou métaphysique et dont on ne puisse

69. « [...] sa puissance est incompréhensible », AT I, 146,4-5 ; voir aussi 150, 22.

70. En ce sens il nous paraît nécessaire de nuancer ce que Jean-Luc MARION écrit à la fin de *Sur la théologie blanche de Descartes* : « La position de 1630 [...] n'est pas tenue jusqu'au bout : [...] l'ouverture sur l'infini se contredit, dès 1641, par l'antériorité de la causalité sur l'infini lui-même ». En réalité, c'est cette scission même (entre *potentia* et *ratio*) qui se trouve décrite ici. L'infini ré-apparaît, ou laisse découvrir sa plus grande antériorité, en ce que la cause qui assure l'intelligibilité de la non-indigence de cause pour Dieu est elle-même incompréhensible. Mais il reste vrai qu'en 1630 Descartes ne pose pas la spécificité de la *causa sui*, ce qui sera le propre de 1641. En ce sens, on peut dire à la fois que Descartes va plus loin (eu égard à la causalité) et moins loin (eu égard au primat de l'infini) en 1641 qu'en 1630.

rendre raison) »⁷¹. À rebours, une dernière confirmation s'ensuit. Refusant la *causa sui*, puisque refusant le principe de causalité pour Dieu, Leibniz ne craindra pas de le penser selon le concept de *ratio sui*, marquant ainsi ultimement l'exténuation de la cause au profit de la raison. Dieu atteint par le principe de raison suffisante comme *ultima ratio* se découvre comme *ratio sibi ipsi*. Je cite ici la *Confessio philosophi*, un des premiers textes (1673) à formuler la *ratio existendi sufficiens* : « *donec reducantur in id quod sibi ipsi ratio est, id est ens a se, seu Deum* (jusqu'à ce qu'elles (les choses ramenées à une raison, etc.) se ramènent enfin à ce qui est sa raison à soi-même, c'est-à-dire l'Être par soi, ou Dieu) »⁷².

IV. PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE VS PRINCIPE DE CAUSALITÉ

Le principe de causalité est donc bien loin de valoir chez Descartes comme principe de raison suffisante. Que la causalité cartésienne assure l'intelligibilité (une intelligibilité doublement restreinte) ne revient pas à formuler le principe de raison suffisante. Au contraire, le principe de raison suffisante est ce par quoi Leibniz, lecteur impeccable de Descartes (à la différence de Wolff, Schopenhauer ou Heidegger), prend acte de la dissociation désormais définitive de la causalité et de l'intelligibilité, pour tenter de les faire de nouveau coïncider. Que la causalité n'assure l'intelligibilité qu'en restant elle-même inintelligible, voilà ce contre quoi Leibniz a élaboré le principe de raison suffisante. Inversement, si Descartes avait énoncé le principe de raison suffisante, il n'aurait pu tenir ni la création des vérités éternelles, ni la toute-puissance incompréhensible de Dieu. La coïncidence de la cause et de la raison ne vaut donc chez Descartes que pour Dieu, chez Leibniz elle vaut pour tout sauf Dieu. Le principe de raison suffisante cartésien ne vaut que pour Dieu, et il est reconduit à une incompréhensibilité en Dieu. Le principe de raison suffisante leibnizien est ce par quoi Leibniz minore l'universalité de l'efficience au profit d'un surcroît d'intelligibilité logique⁷³. Le principe de causalité constituait donc ce contre quoi, et non par quoi, pouvait s'instaurer le principe de raison suffisante. Descartes, refusant l'univocité de l'étant comme de la connaissance, est obligé d'imposer l'univocité de la causalité. Leibniz, théoricien de l'univocité de l'étant et de la rationalité, pluralise de nouveau la cause et l'exténue finalement.

71. Ce passage est précédé par : « *nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse* (même en supposant le monde éternel (contre les platoniciens : l'éternel ne saurait être la raison suffisante du temporel, comparaison du recopiage du livre, la causalité pensée comme ressemblance), on ne saurait éviter la nécessité d'admettre que la raison dernière des choses est au delà du monde, qu'elle est Dieu). *Rationes igitur mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit*. (Les raisons du monde se trouvent donc cachées dans quelque être en dehors du monde, distinct de la chaîne ou série des choses dont l'agrégat constitue le monde) ».

72. Voir plus haut : « *quaerunt rationem rationis, donec vel philosophi incidant in rem claram, quae necessaria, seu sibi ipsi ratio est* (ils cherchent la raison de la raison jusqu'à ce qu'ils tombent, philosophes, sur une chose claire qui soit nécessaire, c'est-à-dire à soi-même sa raison) » (A, VI/3, 118,13-14 et 120, 16-20).

73. Du reste, à notre connaissance, on ne trouve pas chez Leibniz l'énoncé d'un principe de causalité (qui précéderait le principe de raison suffisante, fournissant une première intelligibilité, fût-elle plus grossière).

Le principe de raison suffisante ne constitue nullement l'accomplissement du principe de causalité cartésien. Au contraire, il prend acte, avec une prodigieuse lucidité, de l'impossibilité de concilier cause et raison, et s'efforce de la surmonter. Le premier prix à payer en sera la disparition de la toute-puissance infinie comme premier nom divin, seule capable de porter l'efficiencia en Dieu même. Si le principe de raison suffisante est, comme dit Leibniz, « l'aveu de la sagesse divine »⁷⁴, la *causa sive ratio propter quam nulla causa indiget ad existendum* cartésienne était l'aveu de sa puissance.

74. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hanovre, 1867, p. 58.